インドネシアにおける「イスラーム市民社会論」の二大潮流

見市　建*

序

1990年代最後の2年間、インドネシアは40数年ぶりに政治の季節を迎えた。かつて1950年代のインドネシアは議会制民主主義時代と呼ばれ、ナショナリスト、イスラーム主義者、共産主義者の各政党が社会的な分裂を彩った。1960年代後半から30年以上続いたスハルト（Soeharto）体制は1950年代に見られたイデオロギー対立を解消すべく、共産主義をむきだしの暴力によって一掃し、イスラーム主義も1980年代中頃までにはパンチャシラ（Pancasila）建国五原則の第一原則にある他宗教と平等な「唯一神への信仰」の中に押し込むことにほぼ成功した(1)。スハルト体制はパンチャシラをすべての政党・大衆団体に強制し、公定のナショナリズム言説が支配的な状況をつくった。スハルト体制崩壊後の1999年6月に行われた総選挙に参加した48政党のうち20政党がイスラーム系であったが、イスラーム国家樹立を唱える政党はなく、パンチャシラに肯定的な政党も少なくなかった。数千万人の会員を持つといわれる最大のイスラーム団体であるムハマディヤ（Muhammadiyah）とナフダトゥル・ウラマー（Nahdlatul Ulama；ウラマーの覚醒、以下NU）は、スハルト体制下のパンチャシラ・ナショナリズムのヘゲモニーを反映し、それぞれが設立した国民信託党（Partai Amanat

（1） 1945年憲法前文に記載されているパンチャシラ国家五原則とは以下のようである。①唯一神への信仰、②公平で文化的な人道主義、③インドネシアの統一、④協議と代議制において英知によって導かれる民主主義、⑤インドネシア全人民に対する社会正義。

＊神戸大学大学院国際協力研究科学生
日本学術振興会特別研究員

Nasional）と民族覚醒党（Partai Kebangkitan Bangsa）はともに「イスラーム政党」を標榜せずパンチャシラを政党の組織原則（asal partai）に掲げた。特にイスラーム主義を代表する旧マシュミ（Masyumi）党勢力が多いムハマディヤを支持基盤とし、もっぱらイスラーム主義的人物と思われてきたアミン・ライス（Amien Rais）を党首とする国民信託党がキリスト教徒を幹部に迎え、パンチャシラを組織原則に掲げる「国民政党」を目指したのは非常に象徴的であった。

しかしながら、政党の設立が自由化され、スハルト体制下では許されなかった宗教政党が台頭したことはインドネシアの政党の様相を大きく変えた。スハルト体制下で可能な限りイスラーム色を薄められてきた開発統一党は政党のシンボルマークをカーバ神殿に戻し、イスラーム政党としてのアイデンティティを取り戻した。かつてのマシュミ党やイスラーム同盟党（Partai Sarekat Islam）の後継者を自認する政党が現れた。アラビア語の横断幕も随所に見られ、宗教的言説や象徴を政治に持ち込むことはもはやタブーではなくなった。

ところで、インドネシアではスハルト体制の黄昏が見え始めた1990年代後半からイスラーム勢力によって市民社会論がさかんに唱えられるようになった。インドネシアの市民社会論は1990年代始めから経済発展による新中間層の台頭と民主化への期待から徐々に広まったが、特に1995年以降「イスラーム市民社会論」が発展し、1999年6月の総選挙にあたってはいくつかのイスラーム系政党のスローガンとして使われた。市民社会論はポスト・スハルト時代の民主化と社会的分裂のジレンマを克服する新しいインドネシア像として提示されたが、その主張者により内容に大きな差異がある。最大の争点は国家や政治、社会統合におけるイスラームの位置である。

1999年総選挙では正義党（Partai Keadilan）と民族覚醒党というイデオロギー的にも、社会基盤的にも対照的な二つのイスラーム系政党が市民社会の実現を謳った。すなわちもっともイスラーム主義的な政党で都市の大学キャンパスを支持基盤とした正義党と、イスラーム勢力の中ではもっともナショナリスト寄りでジャワのプサントレン（pesantren；イスラーム寄宿学校）とその周辺の農村を基盤とするNUを支持母体とした民族覚醒党、という二政党がともに市民社会の建設を主張したのである。しかし、その意味内容は大きく違う。市民社会は1980年代の東欧における民主化以降マスコミや研究者、NGO活動家などによって好んで用いられるようになった「シビル・ソサエティー（civil society）」という英語起源の概念であるが、そのインドネシア語における表現からして違うのである。正義党がイスラーム色の強い「マシャラカット・マダニ（masyarakat madani）」という表現を使ったのに対して、NUと民族覚醒党は「マシャラカット・シピル（masyarakat sipil）」という直訳語を使ったり、英語表記をした。本稿の目的は＜イスラーム主義＞と＜ナショナリズム＞というイデオロギーの対立軸を踏

まえ、1990年代後半の「時代の言葉」としての「イスラーム市民社会論」の分析を通して、インドネシアにおけるイスラーム政治社会運動の動態を把握することにある。

本稿ではまずイスラーム主義とナショナリズムのイデオロギーによるイスラーム諸勢力の分析手法について説明する。そして、イスラーム主義者が市民社会という言葉を採用するに至る歴史を概観し、中道的なヌルホリス・マジド（Nurcholish Madjid）の市民社会論を例示しながら、1998年に誕生した正義党が体現しているイスラーム政治の新潮流を明らかにする。次に「ナショナリスト的ムスリム」ナフダトゥル・ウラマー（NU）によるイスラーム主義的市民社会論への批判を取り上げることで、両者の思想的・社会的特性を浮き彫りにさせたい。インドネシアの「イスラーム市民社会論」の二大潮流は1950年代以降のイスラーム勢力のイデオロギー的な対立と平行して考えることが出来るが、新しい言葉を反映する新しい政治的な要素を含んでいる。インドネシアにおける1990年代の「イスラーム市民社会論」の分析はこうした政治的潮流の継続と変化を読みとる有用な視角である。

I. イスラーム主義とナショナリズム

インドネシア研究者はこれまで色々な言葉を使ってインドネシア政治の動態を把握しようとしてきた。もっとも影響力をもち、かつ批判されたのがクリフォード・ギアツ（Cliford Geertz）によるサントリ（santri）／アバンガン（abangan）／プリヤイ（priyayi）の三区分であった。ギアツはイスラームとジャワ的世界観、社会構造の相違からジャワ人を三つの文化類型に分けたが、この類型が政治的な分裂をも反映するとした。ギアツの宗教理解や、用語法について、また世界観と社会構造の相違を同等に扱う手法には大きな批判が加えられたが、1950年代におけるイスラーム勢力（サントリ）とナショナリスト（アバンガンおよびプリヤイ）の対立は明らかで、この二分法はインドネシアの政治を理解する基本的な視角として維持されてきた[2]。

イスラーム勢力内では近代主義イスラームを中心とするマシュミ党と伝統主義イスラームのNUの二大政党が存在した[3]。1960年に非合法化されたマシュミ党はスハルト体制期においても復活が許されず、NUも政党活動から撤退するにいたって、両者を代表する政党が存在しなくなった。イスラーム勢力の政治的な無力化を推進したスハルト体制ではあったが、社会全体の世俗化が進んだわけで

（2） 敬虔なムスリムであるサントリはイスラーム的世界観を共有した商人で、他方で名目上のムスリムである農民のアバンガンと貴族のプリヤイはジャワ的世界観を共有するとされた。Cliford Geertz, *The Religion of Java*, The University of Chicago Press, 1960.

（3） 伝統主義イスラームは、過去の偉大なウラマーの築いた四法学派（マズハブ；madhhab）のイスラーム法学（フィクフ；fiqh）に従う。これに対して近代主義イスラームは四法学派への盲従（タクリード；taqlid）を否定し、クルアーン（コーラン）とハディース（預言者ムハンマドの範例）の「理性的」な解釈（イジュティハード；ijtihad）を認める。つまり原始イスラームのなかに西洋近代の価値を読みとりそれを改革の基準とする。Alfian, *Islamic Modernism in Indonesian Politics*, Ph.D dissertation, 1969, pp. 131－132. 中村廣治郎『イスラームと近代』岩波書店、1997年、66ページ。

はなかった。むしろ都市部におけるイスラーム復興が顕著になり、また、農村レベルまでの国家権力の浸透にも関わらず組織をかなりの程度維持したNUの社会的政治的重要性が認識されることによって、イスラーム勢力への注目が再び高まった。そこでパンチャシラに対する態度から肯定派と否定派で分類する手法[4]や、イスラーム政党復活の肯定派「構造的イスラーム」と否定派「文化的イスラーム」に分類してイスラーム勢力の政治的態度を理解する手法がとられた[5]。「文化的イスラーム」はイスラーム政党の否定だけでなく、非イスラーム国家であるインドネシアにおいて宗教的・エスニシティー的な多元性を維持しながら、イスラームの宗教的規範や「文化」を社会生活に活かしていく戦略として、一部のムスリム知識人が積極的にこの立場を主張した。リドル（Liddle）は、ギアツがモロッコとインドネシアのムスリムの比較研究で使った「聖典主義者」(scripturalists)という概念を採用し、イスラーム法の解釈の仕方から、イスラーム法をインドネシアの文脈で解釈する「実質主義者」(substantialists)と、イスラーム法の原典を文面どおり受け取る「聖典主義者」に区分した。両者の政治的な態度はそれぞれ「文化的イスラーム」と「構造的イスラーム」と一致する[6]。

本稿で採用する＜イスラーム主義＞と＜ナショナリズム＞のイデオロギーによるインドネシア政治の理解も上のような既存の分類法と同じく二分法による理解である。ただし、イデオロギーとは「よい社会、およびそのような社会を建設する主要手段に関する言葉によるイメージ」[7]であり、達成しようとする社会像についてのモデルである。すなわち、イスラーム主義とは、イスラームの拡大と実践を至上課題とし、社会のあらゆる場面におけるイスラーム法の実施がなされる「イスラーム国家」をモデルとする。他方のナショナリズムは「国民国家インドネシア」の多元主義

(4) Zifirdaus Adnan, "Islamic Religion: Yes, Islamic (Political) Ideology: No! Islam and the State in Indonesia," in Arif Budiman(ed.), *State and Civil Society in Indonesia*, Clayton: Monash University, 1990, p. 441. ラメージ(Ramege)は丹念なインタビューからインドネシア各勢力のパンチャシラに関する言説を分析し、それぞれのパンチャシラへの態度から政治的な立場を判定しようとした。Dougals E. Ramage, *Politics in Indonesia: Democracy, Islam and the Ideology of Tolerance*, Routledge, 1995.

(5) Syafi'i Anwar M., *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia; Sebuah Kajian Politik Tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*, Paramadina, 1995, pp. 143–184. Kuntowijoyo, "Menjadikan Dua Strategi Saling Komplementer," in Arief Afandi (ed.), *Islam Demokrasi Atas Bawah*, Pustaka Pelajar, 1996, pp. 20–22.

(6) Cliford Geertz, *Islam Observed, Religious Development in Morocco and Indonesia*, Yale University Press, 1968. William Liddle, *Leadership and Culture in Indonesian Politics*, Allenn & Unwin, 1996, pp. 266–267. 同じく宗教的な観点から、「実質主義」を従来の伝統主義／近代主義を超克した「ネオ近代主義」「ネオ伝統主義」と呼ぶこともある。Greg Barton, "The Impact of Neo-Modernism on Indonesian Islamic Thought: the Emergence of a New in Bouchier & Legge, *Democracy in Indonesia: 1950s and 1990s*, Clayton: Monash University, 1994, pp. 143–145. Martin van Bruinessen, "Tradition for Future: The Reconstruction of Traditionalist Discourse within NU" in Greg Barton & Greg Fealy (eds.), *Nahdlatul Ulama, Traditional Islam and Modernity in Indonesia*, Monash Asia Institute, 1996, p. 188.

(7) Anthony Downs, *An Economic Theory of Democracy*, New York: Harper & Brothers, 1957, p. 96, 吉田精司監訳『民主主義の経済理論』成文堂、1980年、99ページ。

的な統一を目指す。本稿では、両者を排他的な二項対立として捉えるのではなく、お互いにお互いが浸透し、浸食しあうような相互作用を伴う関係と理解している。スハルト体制下ではナショナリズム言説が独占的であり、イスラーム勢力はこれに妥協せざるを得なかったが、体制側でも巧みにイスラーム主義を利用した。NU は 1950 年代から常にナショナリストとイスラーム主義者の狭間にあったが、1980 年代に自覚的にナショナリズムを政治的イデオロギーとして採用した。NU は「国民国家インドネシア」の多元的統一を理想として採用しており、ナショナリストであるが、世俗主義者ではなく、イスラーム法学（フィクフ）を規範としてつねに行動の正当化を行う。本稿ではイスラーム主義と世俗的ナショナリズムの間に立つ NU を暫定的に「ナショナリスト的ムスリム」と呼ぶ[8]。本稿におけるイスラーム勢力のイデオロギー的区分は必ずしも固定的ではなく、支配的なイデオロギーとの関係において変化しうる柔軟性を持つ。本稿で取り上げるイスラーム主義の正義党と、民族覚醒党を設立した NU 主流派の「ナショナリスト的ムスリム」とは、イスラーム勢力の中における二つのイデオロギーのいわば両極に位置する存在である。

Ⅱ. イスラーム主義者の市民社会論

(1)「イスラーム国家」、「イスラーム社会」から「市民社会」へ

ベンダ（Benda）が鮮やかに描いたようにオランダ植民地後期の 1920 年代後半、日本軍政期にはじまり、1945 年の独立宣言から 1950 年代の議会制民主主義時代におけるインドネシアの政治はナショナリストとイスラーム主義者の二大勢力が政治を彩ってきた[9]。この対立はインドネシア国民党（Partai Nasional Indonesia）を設立し、独立後初代大統領になったスカルノ（Soekarno）と最大のイスラーム政党マシュミ党の党首ナシール（Mohammad Natsir）が 1940 年に繰り広げたイスラームと国家をめぐる論争に象徴的に現れている。スカルノはムハマディヤの会員であり熱心なムスリムであったが、トルコのケマル・アタチュルク（Kemal Ataturk）をモデルに政教分離を唱えた。また、のちにパンチャシラを国民統合の柱に据え、イスラームは公認五大宗教の一つとした。これに対してナシールは、国家の政務は本質的にイスラー

（8） 前述のとおりパンチャシラの第一原則は「唯一神への信仰」であり、非ムスリムであっても国家から完全に宗教性を排除するという意味での「世俗主義」はほとんど存在しない。ここでいう「世俗的」とは宗教、特にイスラームを政治運動のシンボルとして使用しないことをいう。デリアル・ノールは本稿でいう「世俗的ナショナリスト」を「宗教に中立的なナショナリスト（religiously neutral nationalists）」と呼んでいる。Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900－1942*, Oxford University Press, 1973, pp. 247－295.

（9） ギアツは政治的な分裂を規定するサントリとアバンガンの区分を文化類型によって決定されるとしたが、ベンダはイスラーム主義者とナショナリストを固定的に捉えておらず、また NU の政治的役割を正当に評価している。この点でベンダの研究がギアツのそれよりその後のインドネシアの歴史的発展に耐えうるものとなった。Harry J. Benda, *The Crescent and the Rising Sun; Indonesian Islam under the Japanese Occupation, 1942－1945*, W. van Hoeve, 1958. 小林寧子「インドネシア・イスラーム研究の半世紀：『地域研究』と『イスラーム学』とのはざま」、『東南アジア研究』37－2、1999 年、181－182 ページ。

ムから分離できず、またイスラームが社会を統治する基礎・原則である、と考えた。イスラームによる統一を非現実的で非民主的だと断じたスカルノに対して、ナシールはパンチャシラを内容のない空疎なものと批判した(10)。以下に見るように、1960年以降イスラーム主義者は徐々に解体されナショナリストのヘゲモニーが定着した。しかし、それはインドネシア社会の世俗化を意味するわけではない。イスラーム主義者は状況に適応しながら生き残り、かえって経済発展と新中間層を中心としたイスラーム復興を背景として国家機構に浸透した。そして、スハルト体制の黄昏とともに1950年代を彷彿とさせるようなイデオロギー争いが次第に表面化するようになったのである。

インドネシア現代史の大半において、イスラーム主義は公定ナショナリズムによって大きく浸食を受け続けた(11)。1950年代の議会制民主主義時代は1959年7月にスカルノ大統領の50年暫定憲法停止の布告によって終結した。1960年には国会も解散され、マシュミ党は共産党の政権入りに反発して樹立されたインドネシア共和国革命政府への関与を理由に非合法化されている。他方でパンチャシラを含む1945年憲法を不服とし、武力闘争によって「インドネシア・イスラーム国家(Negara Islam Indonesia)」樹立を目指したダルル・イスラーム(Darul Islam)運動は1965年までに鎮圧された。スハルト体制下でもイスラーム勢力への抑圧は続いた。マシュミ党の復活はなされず、近代主義イスラームの政党としてインドネシア・ムスリム党(Partai Muslimin Indonesia)が結成されたが、ナシールらの参加は許されなかった。そのインドネシア・ムスリム党も1973年にはNUなど他のイスラーム政党とともに開発統一党(Partai Persatuan Pembangunan)に統合された。「開発」と「統一」という体制側のイデオロギーをその名に冠すことを余儀なくされたこのイスラーム勢力唯一の政党は、1985年にはシンボル・マークのカーバ神殿もパンチャシラ支持を表す星のマークに変更されるなど、体制によって徹底的にイスラーム色を取り除かれた。

ナショナリズムのヘゲモニーを反映してイスラームのインドネシア的文脈における解釈をする思想家、運動家も現れた。「ヤング・ナシール(Young Natsir)」といわれ、ナシールの後継者と期待されたイスラーム学生協会(Himpunan Mahasiswa Islam)会長のヌルホリス・マジドは1970年にコーランには「イスラーム国家」に直接言及した箇所はないことを理由に「イスラーム国家」を否定し、「イスラーム Yes, イスラーム政治 No!」というスローガンのもと、政治など非宗教的分野の「世俗化」を唱え、ナシールら旧マシュ

(10) 間芋谷栄『現代インドネシア研究－ナショナリズムと文化』勁草書房、1983年、238－268ページ。Mohammad Natsir, "The Danger of Secularism," 1957, in Herbert Feith and Lance Castles(eds.), *Indonesian Political Thinking, 1945–1965*, Cornell University Press, 1970, pp. 218–219.

(11) 公定ナショナリズムについては以下を参照のこと。ただし、宗教との関係は触れられていない。土屋健治「インドネシアにおけるナショナリズムの現在」『年報政治学』1994年、124–133ページ。

ミ勢力のイスラーム主義者と決別した。さらにイスラーム法のインドネシアにおける歴史的・社会的文脈に適合した解釈を提唱した。スハルト体制は一方でイスラーム主義を厳しく弾圧したが、他方でヌルホリス・マジドのような穏健な知識人やイスラーム団体による病院建設や貧困対策といった社会活動は歓迎した。パンチャシラの徹底の一方で、国立イスラーム大学（Institut Agama Islam Negeri: IAIN）の拡充・改革を推進した(12)。イスラーム学生協会出身者が多数官僚組織に入り、1990年代には次々と入閣した。

ナシールらイスラーム主義者は西ジャワを中心にしたイスラーム統一協会（Persatuan Islam）やインドネシア・イスラーム布教協会（Dewan Dakwa Islam Indonesia）など小規模ながら宗教組織のネットワークを維持した。イスラーム主義者たちは「イスラーム国家（negara Islam）」に代わって「イスラーム社会（masyarakat Islam）」という言葉を採用し、イスラームを統合原理としたインドネシアを理想とした。その主張者の話を総合すると、「イスラーム社会」への闘争の目的とは、① イスラーム的原則をインドネシア社会に浸透させる努力、② イスラームの同胞愛の推進と強化、③ 公的生活におけるイスラームの目に見える影響、④ イスラーム的生活スタイルの拡大、つまりは、⑤ 住民の圧倒的多数がムスリムであることを理由に、インドネシアにムスリム国の色を与える全てのことの推進、であるという(13)。イスラーム法を実定法とする「イスラーム国家」の樹立は諦めるにしろ、社会のあらゆる面におけるイスラーム化こそが彼らイスラーム主義者の目標であった。「イスラーム国家」の看板は降ろし、結局は「国民国家インドネシア」を自明のものとするナショナリズム言説が優勢な状況に適合しながら、政府の政策や個人やマスコミの発言への個別の対応によってイスラーム主義的な主張を展開した。とくにヌルホリス・マジドは強く批判された(14)。彼らは1980年代後半まで、華人（キリスト教徒）資本と癒着し、イスラームに抑圧的なスハルト体制に最も批判的な勢力であった。

ところが、イスラーム主義者が周辺化される状況は1980年代後半から劇的に変化する。スハルト大統領がイスラーム勢力に接近し、1990年にはインドネシア・ムスリム知識人協会（Ikatan Cendekiawan Muslim se-Indonesia; ICMI）が設立された。ICMIは、国軍と関係が悪化したスハルト大統領の権力基盤の安定化を目的としたことは否定しえないが、経済発展による中間層の成長、イスラーム復興による敬虔なムスリムの増大、それに伴うイスラーム諸団体の活動の多様化を反映していた。ヌルホリス・マジドら穏健な知識人だけではなく、従来反体制的であったアミン・

(12) IAINの学生数は1979年から1991年の間に3倍以上になった。中村光男「インドネシアにおける新中間層の形成とイスラームの主流化」、萩原宜之編『講座現代アジア3　民主化と経済発展』東京大学出版会、1994年、283ページ。

(13) B. J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, Martinus Nijhoff, 1982, p. 186.

(14) Wiliam Liddle, *Leadership and Culture in Indonesian Politics*, Allenn & Unwin, 1996, pp. 270–271.

ライスなどイスラーム主義者を含めた多くのムスリム知識人がこれに参加した(15)。日本軍政下のインドネシア・ムスリム評議会(Majlis Syuro Muslimin Indonesia; MASYUMI)(16)や1975年設立のインドネシア・ウラマー評議会(Majlis Ulama Indonesia; MUI)など、国家の手によってインドネシアのムスリムを統合する目的で作られたこれまでの組織が、いづれもNUやムハマディヤといった宗教団体の代表者を集めたものであったのに対して、ICMIはそれらの団体からだけはなく、大学教授やNGO活動家、野党政治家などより多様な参加者を得た点で経済発展による社会変化に対応した新しいプロジェクトであった。

都市中間層における敬虔なムスリムの拡大は明白であり、政府もこれを体制内に抱き込む必要があった。ICMIの会長にはスハルトの右腕であったB. J. ハビビ研究技術担当国務大臣(B. J. Habibie、のちの第三代大統領)がなり、イスラーム政治勢力の重要性が高まった。1980年代後半から中間層、続いて市民社会という言葉が民主化を期待するインドネシア研究者、マスコミ、NGOなどの流行語になりつつあったが(17)、ICMIの設立がもう数年遅ければ、「インドネシア・ムスリム市民社会協会」といった名前になっていただろう。ヘフナー(Hefner)はICMIの誕生を分析して、「イスラーム、国家と市民社会:ICMIとインドネシア中間層の闘争」という論文を1993年に発表しているが、この論文は1995年にインドネシア語に翻訳されている。インドネシア語訳は副題のみを採用して『ICMIとインドネシア中間層の闘争』という題名で出版された。この書名から1995年当時彼らがまだ市民社会という言葉を「発見」していなかったことが分かる。また、同書の文中に登場する市民社会という言葉ものちにICMI活動家の多くが使用した「マシャラカット・マダニ」ではなく、当初支配的だった「マシャラカット・シピル」という訳語が使用されている(18)。

東欧の民主化以降、各地の民主化運動や社会運動でもてはやされた市民社会という言葉はインドネシア語に翻訳されるにあたって当初英語の「シビル(civil)」をインドネシア語風にした「シピル(sipil)」に社会を表す

(15) Robert W. Hefner, "Islam, State, and Civil Society: ICMI and the Struggle for the Indonesian Middle Class," *Indonesia*, 56, 1993, pp. 1-19. 中村光男、前掲書、271-306ページ。白石隆『新版インドネシア』NTT出版、1996年、201-210ページ。

(16) 日本軍政下でつくられたMASYUMI(マシュミ)は独立後マシュミ党として再出発したが、1952年までにイスラーム同盟、NUが相次いで脱退し、イスラーム勢力を代表する政党ではなくなった。

(17) 例えばオーストラリアで出版された以下の論文集を参照せよ。いずれもICMIの設立前に書かかれているが、すでに新中間層における敬虔なムスリム知識人の台頭が認識されている。前者はインドネシア語にも訳されている。Richard Tarner and Kenneth Young et al., *The Politics of Middle Class Indonesia*, Centre of Southeast Asian Sutudies, Monash University, 1990. インドネシア語訳(*Politic Kelas Menengah Indonesia*, LP3ES, 1993.) Arief Budiman (ed.), *State and Civil Society in Indonesia*, Centre of Southeast Asian Studies, Monash University, 1990.

(18) Robert W. Hefner, "Islam, State, and Civil Society: ICMI and the Struggle or the Indonesian Middle Class," *Indonesia*, 56, 1993, pp. 1-19, *ICMI dan Perjuangan menuju Kelas Menengah Indonesia*, PT Tiara Wacana Yogya, 1995.

語を足して「マシャラカット・シピル」という訳語が当てられた。しかしこの直訳インドネシア語に代わって、1990年代後半から「マシャラカット・マダニ」という訳語が広まり始めた。1995年にマレーシア前副首相アンワール・イブラヒム（Anwar Ibrahim）がインドネシアを訪れた際に「マシャラカット・マダニ」概念を紹介したことがインドネシアにおいてこの言葉が流行するきっかけになったといわれている。

「マダニ」はアラビア語で都市を意味する。イスラームにおける二聖都の一つマディーナ（メディナ）は「マダニ」と同語源であり、「預言者の町（Madina al-Nabi）」の略称である[19]。イスラームでは西暦622年にマッカ（メッカ）からマディーナに移住（ヒジュラ）した預言者ムハンマドがそこで建設したイスラーム教団都市国家が理想的な「国家」あるいは「社会」とみなされ、イスラーム歴はヒジュラの年を紀元とする。イスラーム主義者は西洋における市民社会概念の来歴を無視し、前述の「イスラーム国家」「イスラーム社会」論と同様にこのイスラーム教団都市国家を理想とする。ムハンマドがマディーナを統一する際に異教徒を含むマディーナの諸集団との合意事項をまとめた「マディーナ憲章」はイスラームの政教一元論、イスラーム国家の「規範的原型」の論拠とされてきており[20]、「マシャラカット・マダニ」概念の論拠になっている。

しかし「マシャラカット・マダニ」は「シビル・ソサエティー」の一般的な訳語として流通しており、必ずしも「イスラーム国家」を指示するわけではない。また「マディーナ憲章」を論拠としていても指し示される理想の社会像は論者によって明確に異なる。さらに、この言葉をインドネシアに持ち込んだアンワール・イブラヒム自身はマディーナ憲章を「マシャラカット・マダニ」の論拠にしていない。むしろ社会学者ゲルナー（Gellner）がイスラーム社会、特に都市の改革派の「高イスラーム」にウェーバーが西欧社会に見出した「プロテスタンティズムの倫理」と共通する精神を見出し、西欧「市民社会のライバル」と評価したことを参照して、倫理的かつ経済発展の原動力となる「市民社会（マシャラカット・マダニ）」を東南アジアのイスラームによって建設すべきだと主張するのである[21]。

いずれにしても1990年代後半以降インドネシアのイスラーム主義知識人は「イスラーム社会」に代わって「市民社会（マシャラカット・マダニ）」という新しい言葉を発見した。

(19) なお「マシャラカット」もアラビア語起源であるが、イスラーム性を強調するために使われている訳ではない。アラビア語起源が特に意識されずにインドネシア語として一般化しており、またアラビア語では「社会」という意味では使われていない。

(20) 小杉泰「『初期イスラーム』の規範性をめぐる考察：『共存の原理』の原型としての『マディーナ憲章』」『国際大学中東研究所紀要』2、1986年、211ページ。小杉泰「中東と政治変動：イスラーム的システムと現代」、加藤普章編『入門現代地域研究：国際社会をどう読み取るか』昭和堂、1992年、109–130ページ。

(21) Anwar Ibrahim, "Islam dan Pembentukan Masyarakat Madani" in Malaysian Institute of Development Strategies(MINDS), *Masyarakat Madani, Satu Tinjauan Awal*, MINDS, 1998, p. 8, Ernest Gellner, *Conditions of Liberty, Civil Society and its Rivals*, Hamish Hamilton, 1994.

次節以下では「イスラーム市民社会論」の論者、その意味内容について簡単に検討し、「ナショナリスト的ムスリム」との相違を明確にする。

(2) ヌルホリス・マジドの市民社会論

前節で述べたように「マシャラカット・マダニ」という言葉は多義的であるが、「マシャラカット・マダニ」と「マシャラカット・シピル」を区別するとき、その論者の意図は非常に明確である。ここではまず、インドネシアにおいて「マシャラカット・マダニ」概念を定式化したムスリム知識人ヌルホリス・マジドの市民社会論を取り上げる。ヌルホリス・マジドはインドネシア随一のムスリム知識人であり、またイスラーム勢力内で中道的な立場にあり、後で議論する正義党とNUの市民社会を対比させる上で不可欠な存在である。

ヌルホリス・マジドによれば、マディーナにおいては、預言者ムハンマドの統治により初めて法への服従が守られ、「国家」ができたという。彼はまたマディーナ憲章に示されている多元性、寛容性、民主主義を重視し、この精神が近代国民国家にも活かされるとする。西洋におけるこれらの概念の形成にも言及しながら、これらの概念が初期イスラームにおいてすでに見出されていたことを主張するのである。そして宗教社会学者ロバート・ベラー（Robert N. Bellah）を引用しながら、これらの価値が当時においてはあまりにも先進的であったため長く実現されなかったが、イスラームの理想としては保持され続けてきたと述べる[22]。端的に言えば、ヌルホリス・マジドの市民社会論は、多元主義や民主主義といった西洋近代市民社会の産物と見られている概念がイスラームにもみられ、いやむしろイスラームにおいて先行して存在したことから、これらの価値の実践を正当化するものである。ヌルホリス・マジドは「イスラーム国家」を否定しており、その市民社会概念は「イスラーム国家」あるいは「イスラーム社会」の理想としてのマディーナ都市国家そのものではなく、それに含まれる宗教的多元主義や民主主義といった価値観を重視するのである。ヌルホリス・マジドは寛容で民主的な価値観が、拡大する敬虔な都市中間層に根付くことを期待している。彼は1990年代初頭に「パラマディナ（Paramadina、都市の人々）」という主に中間層以上の成人を対象としたイスラーム教育機関を設立した[23]。パラマディナは1998年には大学を持つまでに発展し、ヌルホリス・マジド自身が学長に就任している。

先述のように、ヌルホリス・マジドはインドネシアの多元的統一を重要視する立場から、1970年代にナシールらイスラーム主義者か

(22) Nurcholish Madjid, “Pegantar: Masyarakat Madani dan Investasi Demokrasi: Tantangan dan Kemungkinan," in Ahmad Baso, *Civil Society versus Masyarakat Madani,* Pustaka Hidayah, 1999 , pp. 17-34. Nurcholish Madjid, “The Potential Islamic Doctrinal Resources for the Establishment and Appreciation of the Concept of Modern Civil Society”, paper presented for International Conference on “Islam and Civil Society, Messages from South-east Asia,” Ito, Japan, November 5-6, 1999.

(23) 「マディナ（madina）」は「マダニ」と同義で「都市」や「文明」を意味するアラビア語であるが、「パラ（para）」はスペイン語起源であるという。

らは決別しているが、マディーナ憲章を市民社会論の基点とする点ではイスラーム主義者と共通している。むしろヌルホリス・マジドが定式化したインドネシアにおける「イスラーム市民社会論」を、「マシャラカット・マダニ＝イスラーム社会」と読みかえてイスラーム主義者が採用したのが実際の所であろう。いずれにしろ後に見るNUの市民社会論の論理構成とは大きく乖離している。

(3) 正義党の市民社会論

1999年6月の総選挙で7議席を獲得し国会で第7党の地位にある正義党はその党宣言・党綱領のなかで市民社会について繰り返し述べている。その定義は「正しい強固なイデオロギーを保持し、高い道徳心をもち、政治・経済・文化的には独立的な性格をもち、文民政権を有する社会」(24)であり、必ずしも明快ではないが、あいまいなパンチャシラ・イデオロギーを否定している。そしてさらに読み進めていくと、以下に引用するような、よりイスラーム主義的な主張が見られる。

「絶対的権力の保持者である神は人間に神の代理人（カリフ）として役割を果たすことを望まれた。・・・カリフ性の主張は神の法律にそって人間がどこまで一貫してその機能を果たすかに依存している。普遍的な民主主義の価値というのはその［神の代理人としての＝引用者］責任のなかにおける人間の理解である。」(25)

市民社会はそうした「神に任命された仲介者」としての「国家の中で、公共政策を決定する役割において、社会的また個人的に有能な社会」(26)であるという。インドネシア国家を神の代理として捉えるカリフ制度はスハルト体制期には表だって唱えられることはまず考えられなかった。民主主義など西洋普遍的な価値も正義党の市民社会論の中ではイスラームに正統化される限りにおいて重要であり、西洋の市民社会概念についてはまったく言及されない。正義党が究極的に目指すのはイスラーム法の実定法における実現、イスラームに基づく社会統合、社会秩序の実現である。「マシャラカット・マディーナ」、つまりは「イスラーム社会」の実現に他ならない。

しかしナシールとマシュミ党の後継者を自認している月星党や新マシュミ党からは市民社会という言葉は聞かれない。では中東的という意味でより純粋なイスラームのイメージを追求した正義党は、なぜ市民社会という言葉を使ったのか。その原因は正義党の支持者の構成に求められる。正義党は大学キャンパスのモスクを中心に組織化され、1999年の総選挙における得票率は2％以下でありNUやムハマディヤなど巨大なイスラーム大衆団体を基盤としている政党に比べると議席はわ

(24) Partai Keadilan, "Manifesto Politik Partai Keadilan", in *Sekilas Partai Keadilan*, 1998, p. 9.

(25) Partai Keadilan, "Jati Diri Partai Keadilan", in *Ibid*., p. 34.

(26) *Ibid*., p. 47.

ずかだが、ジャカルタなど都市部での健闘が目立った。総選挙後の国会では同じく中間層以上に支持者が多い国民信託党と統一会派を形成した。ヌルホリス・マジドの市民社会概念にしろ、正義党のそれにしろ、そこで想起される「市民」は都市に住み、ある程度の教育を受け、政治的に成熟した人々である。インドネシアの市民社会論をめぐる言説は1950年代にはみられなかった、政党の支持をめぐる社会階層による分裂も明らかにしているのである。

1950年代の政党はそのほとんどが大衆を動員することで選挙における議席獲得をめざした。インドネシア社会党の例外を除き中間層や知識人をターゲットにした政党はなかった。インドネシアの経済発展と教育の発展、都市化、中間層の拡大は既存の大衆団体に基盤を持たない、大学生や大学卒業者を支持者・活動家の中心に据えた政党を生み出した。大学キャンパスのモスクや学生宗教組織の人脈が核となった正義党だけではなく、ムハマディヤを支持基盤にしている国民信託党においてもその結党にあたっては既存の大衆組織を超えた知識人やNGO活動家のネットワークが利用された。1990年のICMIの結成にこうした新しい傾向があったのは前述の通りである。教育程度の高い正義党支持者には市民社会という洗練され、ファッショナブルな、かつイスラーム的色合いが濃い「マシャラカット・マダニ」という言葉が違和感なく受け入れられる。「純粋なイスラーム」は選挙運動参加者の純白のジルバブ（女性のベール）やイスラーム服によっても強調された。そうしたシンボルは非ムスリムや「ナショナリスト的ムスリム」には排他的な「原理主義」に映るが、イスラーム主義者たち、また少なからぬ一般の敬虔なムスリムにとって政治的な清潔感や倫理、規律の高さを感じさせるのである。

Ⅲ.「ナショナリスト的ムスリム」の市民社会論

(1)「ナショナリスト的ムスリム」の形成

ナフダトゥル・ウラマー（NU）はつねにイスラーム主義と世俗的ナショナリズムの狭間にあった。インドネシア独立当初NUはマシュミ党の一派閥として出発したが、1952年にこれを脱退した。マシュミ党が西スマトラのインドネシア共和国革命政府への関与から1960年に非合法化されたのをしり目に、NUはスカルノ体制に協調的な態度をとり、世俗的ナショナリストであるインドネシア国民党、インドネシア共産党とナサコム（NASAKOM；ナショナリズム、宗教、共産主義）体制の一角を占めた。このようなNUは、多くの研究者によって1980年代に入るまで単なる日和見主義者と考えられ、政治的行為者として真剣な考察の対象になることはほとんどなかった。たしかにNUには洗練された政治思想などはなかったが、そのイスラーム主義とナショナリズムとの間に立つ中道的な立場には宗教的文化的背景があった。すなわち中道（tawasuth）や調和（i'tidal）の重視はNUの宗教的規範であり、イスラー

ム法学（フィクフ）で正当化される(27)。こうした宗教的規範はジャワ的世界観とも一致、融合する。そもそもNUが基盤とするプサントレン（イスラーム寄宿学校）はジャワのイスラーム化以前に起源を持つといわれ、世俗的ナショナリズム運動のタマンシスワ（Tamansiswa）はプサントレンを民族教育の理想型としていた(28)。ジャワ文化においては「われわれ」と「彼ら」の境界があいまいである。イスラーム主義的な近代主義ムスリム政治家たちの多くが「イスラームの主張をより正統に代表するにつれて、彼ら自身の共同体では高い威信をもつが国民全体では人気が出ず、共同体外（non－ummat）の集団との関係をうまく発展させ、社会全体へ彼の影響を効果的に発展させるにつれて彼自身の共同体内部での威信は弱くなる」(29)ようなジレンマを抱えるのとは対照的である。

以上のようにNUとジャワを中心とした世俗的ナショナリストとの近似性は文化的に説明可能であるが、1984年以降、NUは明確にナショナリストとしてのアイデンティティを打ち出した。NUは1984年に東ジャワのシトゥボンド（Situbondo）でおこなわれた第27回NU全国大会で「1926年ヒッタ」（khittah；闘争の基本的指針）を採択、政党活動（開発統一党）から撤退し、設立当時の精神・活動に回帰することを宣言した。同時にイスラーム主義者が敵視していたパンチャシラを組織の唯一原則として受け入れた。このパンチャシラ原則受け入れに当たって、NUは宗教的な正統化だけでなく、自身のナショナリスト的な来歴を強調した。1998年の「民族覚醒」党設立までNUは繰り返しこのナショナリスト的立場を表明し、イスラームの連帯より「国民国家インドネシア」の維持を優先した。1999年総選挙にあたってNU主流派は政党を設立したが、「ウマット覚醒党（Partai Kebangkitan Umat）」や「ナフダトゥール・ウマット党（Partai Nahdlatul Umat）」といったいくつかの候補からもっともナショナリスト的な「民族覚醒党（Partai Kebangkitan Bangsa）」という党名を選択した。これに対してNUの非主流派は「ウマット」（ウンマ；イスラーム宗教共同体）や「ナフダトゥール」などアラビア語を使った、よりイスラーム的な名称の政党を設立した。したがってNU会員においてもイスラーム主義により近い政治的立場をとることはありえる。それでもNU系の4政党はいずれもパンチャシラを政党の組織原則に採用した。

1984年にNU中央執行部議長（Ketua Tanfidziah）の座についたアブドゥルラフマン・

(27) Nahdlatul Ulama, *Keputusan Muktamar NU XXVII*, Surabaya, 1984, p. 79–80, M. Ali Haidar, *Nahdlatul Ulama dan Islam di Indonesia: Pendekatan Fikih dalam Politik*, Gramedia, 1994, pp. 74－81. こうした「中庸」を志向するイスラーム思想はNUに固有なものではなく、他地域におけるスンナ派中道のイスラーム運動と比較しうる。例えば以下はそうした試みの足掛りになる。小杉泰「スンナ派中道潮流の理念と戦略：新たなる世界像をめざして」、小杉泰編『イスラームに何がおきているか』平凡社、1996年、298－301ページ。

(28) 土屋健治『インドネシア民族主義研究』創文社、1982年、216ページ。

(29) Benedict Anderson, *Language and Power: Exploring Political Cultures in Indonesia*, Cornel University, 1990, pp. 71－72.

ワヒドはICMIをイスラームの利益のみを代表する偏狭な団体であるとして非難、対抗して非ムスリムを含むナショナリスト知識人らと「民主主義フォーラム(Forum Demokrasi)」を結成した。支配的な公定ナショナリズムを全面的に受け入れることで、NUはかえって批判的な言説を形成することが可能になった。つまり民主的、多元的なインドネシアの統一、社会正義といったパンチャシラの内容から逸脱した国家の行為を堂々と批判できる立場に立つことが出来た(30)。またこの決定以降、NUは宗教教育活動のほかにもプサントレンをつうじたコミュニティー・ディベロップメントなどの社会活動を活発化させ、他宗教や非宗教系NGOなどより広い社会勢力との連携を図った。スハルト体制下における経済発展、中間層とイスラーム高等教育機関の拡大は、農村部を中心にしたNUからもNGO活動家やジャーナリスト、医師や弁護士といった非宗教的分野における専門家を生みだした。ウラマーの中にも大学卒業者がめずらしくなくなり、こうした新しい人材がNUの活動を一新し、現実社会に適応した宗教的議論の方法を導入した。「ヒッタ」やその後のNU全国大会における決議はこうした活動について宗教的な理論化をこころみたものであったが、1990年代に入ると市民社会という言葉が発見され、しだいにNUが目指すインドネシア社会のモデルとして採用されるようになったのである。

(2) ナフダトゥル・ウラマーの市民社会論

NUは「マシャラカット・シピル」という英語からの直訳語を使用し、あるいは「シビル・ソサエティー」という英語をそのまま使用して、市民社会が欧米起源の言葉であることを強調する。1999年11月のNU全国大会のイスラーム法に関する委員会で討議され採択された報告書によれば、市民社会(シビル・ソサエティー)は「特に国家と資本権力に対抗して、平等、自由、相互信頼、自由意思、同胞愛、自立性を尊重する倫理的社会」と定義される(31)。NUは「マシャラカット・マダニ」概念を批判し、次の三点ないし四点の相違を指摘している。第一に、NUの市民社会概念が社会と宗教に対して国家をはっきりと区別するのに対して、「マシャラカット・マダニ」概念では社会と国家を統合しようとする。次に第一の点に関連して、「マシャラカット・マダニ」の主張者たちが、非ムスリムと女性が国家の指導者になることを拒否することを例示し、対照的にNUはすべての社会成員が差別無く平等の地位をもつことを主張する。第三に都市住民を想定した「マシャラカット・マダニ」論は都市でない(非マダニの)農村社会を差別した、ブルジョワ的エリー

(30) こうしたパンチャシラを受け入れた上での「対抗的言説」の形成は1970年代以降の学生運動にも見られた。土佐弘之「インドネシア権威主義体制と学生運動:政治体制と社会運動との相互作用過程に焦点をあてて」『東南アジア研究』27-1、1989年、99ページ。NUのヒッタ回帰を準備した「24人委員会」にはザムロニ(Zamroni)など学生運動の中心人物がおり、アブドゥルラフマン・ワヒド自身も学生運動やNGOに広い人脈をもっていた。

(31) Nahdlatul Ulama, "NU dan Pemberdayaan Masyarakat Sipil," *Materi Bahts Al-Masail al-Maudhu'iyyah untuk Muktamar XXX NU*, Kediri, 1999, p. 34.

ト的概念だと批判する。つまりNUにおいては農村を市民社会論の射程に組み込むことが意図されている。最後にもっとも根本的な問題として市民社会とは国家ではなく社会の言説であるといい、社会と国家の区別を再度強調する(32)。

以上で正義党の市民社会論との相違は明らかであろう。前節に述べた歴史的な経緯を踏まえて三点ほどNUの市民社会論について言及し、「ナショナリスト的なムスリム」としてのNUの特徴を浮き彫りにしてみたい。まず第一に、NUの市民社会論においてはイスラーム的起源は強調されず、むしろそれがインドネシア的文脈におけるイスラームと西洋起源の概念との対話によって形成されてきたとされる。国家と宗教を分離すること、非ムスリムと女性の指導者を認めることは論者によっては反イスラーム的であるという批判さえ受けるであろうが、NUのウラマーの多数派はこれを容認している。また自由や平等の強調はヌルホリス・マジドの市民社会論と共通するが、ことさらこれらの概念のイスラームにおける起源を追求するわけではない。一部だが有力なNU指導者やNUの若手活動家はキリスト教やシーア派の理論を参照することも厭わない。例えばアブドゥルラフマン・ワヒドはイスラームにおいて大衆のエンパワーメントといった社会変革を促進する理論はイランのホメイニによってようやく登場したし、また南米のカトリックで発展した「解放の神学」を例に出して、「NU版解放の神学」を理論化しなければならないと述べている(33)。

しかし、NUの市民社会論は世俗的という訳ではない。例えば「シビル・ソサエティ」の定義に含まれる「同胞愛」は、旧マシュミ勢力が主張した先述の「イスラーム社会」の目標に含まれる概念でもあるが、NUにおける「同胞愛」は「イスラームの会派同士の同胞愛（ukhuwwah Islamiyyah）」に限定されない。つまり、「インドネシアの経済的政治的福祉におけるすべてのインドネシア人の共通利益（ukhuwwah wathaniyyah）」、さらには「すべての神の土地と人間にわたる同胞愛（ukhuwwah basyariyyah）」を含む非常に広い概念として定式化されているのである。この「三つの同胞愛」は1970年代後半にアフマド・シディク（Ahmad Siddiq）によって提唱され、1983年から1984年にかけてNUがパンチャシラを組織の唯一原則として受け入れ、（ムスリムの連帯よりも）インドネシア社会に貢献する「ナショナリスト的ムスリム」としてのアイデンティティを明確に主張する「ヒッタ回帰」を行うにあたって鍵概念となった(34)。その他市民社会論を構成する個別の要素はそれぞれイスラーム法学（フィクフ）によって正統化されている。先の「NU版解放の神学」にしても、シーア派やキリスト教の思想を参照し、それを伝統主義イスラームの枠組みで理論化・具体化すべきだと主張

(32) *Ibid*., pp. 37–39.

(33) Abdurrahman Wahid, "Islam dan 'Civil Society', Pengalaman Indonesia", *Halqah*, 6, 1998, pp. 24–25.

(34) アフマド・シディクは1984年にNUの宗教評議会議長（Rais Aam）に選ばれ、アブドゥルラフマン・ワヒドとともにNUの新路線を積極的に推進した。

されるのである。

第二にNUは「マシャラカット・マダニ」論との最大の違いとして国家と社会を区別することを指摘している。国家との対抗の強調は東欧に始まり1980年代後半以降民主化のスローガンとして復活した市民社会論に共通する。アブドゥルラフマン・ワヒドは1980年代初頭にはすでにプサントレンが国家権力の「緩衝地帯」として、その基盤たる農村社会を守りその発展に寄与しなければならないことを主張している(35)。欧米産の市民社会という言葉は発展途上国の民主化の文脈で研究者によって使われ、国家と対峙して異議申し立てを行う「抗国家性」が強調されたが、逆にNGOや労働組合などの規範的モデルとして使用されるようになった(36)。1984年以降、政党から撤退し、さらに国家主導のICMIからも距離を置くことで宗教社会組織としてのアイデンティティーを再定義したNUにとって市民社会は採用するのに都合の良いスローガンとなった。また都市住民が多い近代主義イスラーム組織に比較して、NU会員が農民をはじめ貧困層に多いことから、都市だけでなく農村も射程に入れた市民社会論が形成された。こうした社会的背景から、第三の特徴として、国家と並んで資本を対抗すべき権力と考え、「マシャラカット・マダニ」概念を「ブルジョワ的」と批判するなど、ポピュリスト的な色彩を帯びた市民社会論になった。1980年代後半から特に活発になった若いNUの活動家による農村開発や貧困対策といった社会活動への取り組みは、農民運動や労働運動との結びつきを生み、世俗的ナショナリスト政党や左派の学生運動とさらに近い関係を持つようになった。

Ⅳ. 結びにかえて

本稿では分析概念としてではなく、言説としての市民社会論とその社会的政治的な背景について考察してきた。インドネシアにおける「イスラーム市民社会論」は通常われわれが欧米の政治思想を背景として考えてきた市民社会概念とは相当に異なっている。それは第一にイスラームにおいては政教分離の考え方がなく、インドネシアにおいても社会統合と民主化、国家と社会の関係のあり方において宗教の位置づけがまず重要になってくるということである。第二に多くの場合「市民」と想定される都市住民の割合が少ないために、膨大な農村住民の扱いが問題になる。NUはその基盤が農村部にあるために、農村部の中間団体と都市部のNGOを合わせた「緩衝地帯」を国家と対置する民主化論が構想され、

(35)　アブドゥルラフマン・ワヒド「理想への橋頭堡」イマム・ウォルヨ＝コンズ・クレーデン編著、山本春樹訳『これからのインドネシアー発展を模索するパンチャシラ社会』サイマル出版会、1987年、250-287ページ。同書のインドネシア語による出版は1981年である。

(36)　遠藤貢「アフリカ『市民社会』論の展開」『国際政治』123、2000年、14-15, 20-21ページ。NUにおいても、アブドゥルラフマン・ワヒドのブレーンで政治学者のムハンマド・AS・ヒカム（Muhammad AS Hikam、現研究・技術担当国務大臣）が、始めは分析概念として1990年代初頭ごろから市民社会（シビル・ソサエティー）という言葉を使った。ヒカムはトクヴィル（Tocqueville）の著作を引用しながら市民社会を自発性、国家からの自律性などの特性を持つ公共領域と定義している。Muhammad AS Hikam, *Demokrasi dan Civil Society*, LP3ES, 1996, p. 3.

「市民社会」という言葉がのちになって採用された。NUの市民社会論は直訳語「マシャラカット・シピル」や英語をそのまま使い、むしろ西洋起源の概念であることを強調するが、農村社会への視点は極めてユニークである。イスラーム主義者の市民社会論（マシャラカット・マダニ）は「都市社会」の名の通り、敬虔なムスリム中間層に向けられた言葉であり農村住民を射程に入れない。ムスリム大衆を動員するスローガンとしては「ダクワ(dakwa、伝道)」や「ジハード(jihad、聖戦)」の方がはるかに有効であろう。

さて、本稿の目的はインドネシアのイスラーム勢力による政治潮流の把握にあった。インドネシアの「イスラーム市民社会論」の二大潮流は表面的には1950年代に見られたスカルノとナシールによる論争の焼き直しである。しかし、イスラーム勢力をとりまく社会的・政治的な環境は大きな変動を経験している。イスラーム主義者の多くはナショナリスト言説のヘゲモニー下で適応的な対応を見せ、NUが代表する「ナショナリスト的ムスリム」は自覚的にその立場を選び取った。1950年代とのもっとも大きな違いは、イスラーム系政党の組織形態にあった。正義党は既存の大衆宗教団体に基づかない新しい形態の政党であり、民族覚醒党を設立したNUの活動家たちも左派のNGOや学生運動との結びつきを強めている。

ところで、1999年10月にNUの執行委員会議長のアブドゥルラフマン・ワヒドがインドネシア大統領に選ばれた。NUの民族覚醒党は国会の第4党にすぎないが、「ナショナリスト的ムスリム」アブドゥルラフマン・ワヒドは世俗的ナショナリストとイスラーム主義者の対立が先鋭化していた中で双方が妥協できる選択肢であった。就任演説で高らかに「マシャラカット・マダニ」の実現をうたったハビビ前大統領とは異なり、アブドゥルラフマン・ワヒドは国家と社会を区別する立場から、大統領就任後「シビル・ソサエティー」について語ることはなくなった。NU自体は国家や政党から自立した社会・宗教組織を維持するという1984年の「ヒッタ」の建て前から市民社会の看板を降ろしていないが、この立場を自覚的に堅持しているのは政党から自律的なNGOや学生運動、一部のウラマーに限られている(37)。民主化が明らかになり、幅広い社会層による政治参加が可能になれば、市民社会という言葉のもつ「抗国家性」の意義は薄らぐ。インドネシアにおける「イスラーム市民社会論」の二大潮流は1990年代中盤に民主化への期待とともに興隆し、1998年に政治の季節を迎えるにあたってそのピークを迎えた。今後もこの流行が続くとは限らないが、「イスラーム市民社会論」はイスラーム政治の新潮流を反映しており、またスハルト体制崩壊後、急速に流動化しているインドネシア政治を読み解く上で重要なヒントを提供しているといえよう。

(37) NUの「ヒッタ」と民族覚醒党の関係については以下の拙稿を参照のこと。見市建「ポスト・アブドゥルラフマン・ワヒド時代への継続と変化：第30回ナフダトゥル・ウラマー全国大会（東ジャワ・クディリ）より」『アジア経済』41-5、2000年5月、85-93ページ。

参考文献

Abdurrahman Wahid, "Islam dan 'Civil Society', Pengalaman Indonesia", *Halqah*, 6: 1998, pp. 22-26.

アブドゥルラフマン・ワヒド、「理想への橋頭堡」イマム・ウォルヨ＝コンス・クレーデン編著、山本春樹訳『これからのインドネシア―発展を模索するパンチャシラ社会』サイマル出版会、1987年、250-287ページ。

Alfian, *Islamic Modernism in Indonesian Politics*, Ph.D dissertation, 1969.

Ali Haidar, M., *Nahdlatul Ulama dan Islam di Indonesia: Pendekatan Fikih dalam Politik*, Gramedia, 1994.

Anderson, Benedict, *Language and Power: Exploring Political Cultures in Indonesia*, Cornel University, 1990.

Anwar Ibrahim, "Islam dan Pembentukan Masyarakat Madani" in Malaysian Institute of Development Strategies(MINDS), *Masyarakat Madani, Satu Tinjauan Awal*, MINDS, 1998, pp. 7-13.

Arief Budiman (ed.), *State and Civil Society in Indonesia*, Centre of Southeast Asian Studies, Monash University, 1990.

Barton, Greg, "The Impact of Neo-Modernism on Indonesian Islamic Thought: the Emergence of a New Pluralism," in Bouchier & Legge, *Democracy in Indonesia: 1950s and 1990s*, Clayton: Monash University, 1994.

Benda, Harry J., *The Crescent and the Rising Sun; Indonesian Islam under the Japanese Occupation,* 1942-1945, W. van Hoeve, 1958.

Boland, B. J., *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, Martinus Nijhoff, 1982.

Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1942*, Oxford University Press, 1973.

Downs, Anthony, *An Economic Theory of Democracy,* New York: Harper & Brothers, 1957, 吉田精司監訳『民主主義の経済理論』成文堂、1980年。

遠藤貢「アフリカ『市民社会』論の展開」『国際政治』123、2000年、13-29ページ。

Geertz, Cliford, *The Religion of Java*, The University of Chicago Press, 1960.

———, *Islam Observed, Religious Development in Morocco and Indonesia,* Yale University Press, 1968.

Gellner, Ernest, *Conditions of Liberty, Civil Society and its Rivals*, Hamish Hamilton, 1994.

Hefner, Robert W., "Islam, State, and Civil Society: ICMI and the Struggle for the *Indonesian* Middle Class," Indonesia, 56, 1993, pp. 1-19.

———, *ICMI dan Perjuangan menuju Kelas Menengah Indonesia*, PT Tiara Wacana Yogya, 1995.

小林寧子「インドネシア・イスラーム研究の半世紀：『地域研究』と『イスラーム学』とのはざま」、『東南アジア研究』37-2、1999年、176-193ページ。

小杉泰「『初期イスラーム』の規範性をめぐる考察：『共存の原理』の原型としての『マディーナ憲章』」『国際大学中東研究所紀要』2、1986年、209-242ページ。

———「中東と政治変動：イスラーム的システムと現代」、加藤普章編『入門現代地域研究：国際社会をどう読み取るか』昭和堂、1992年、109-130ページ。

———「スンナ派中道潮流の理念と戦略：新たなる世界像をめざして」、小杉泰編『イスラームに何がおきているか』平凡社、1996年、285-305ページ。

Kuntowijoyo, "Menjadikan Dua Strategi Saling Komplementer," in Arief Afandi (ed.), *Islam Demokrasi Atas Bawah*, Pustaka Pelajar, 1996.

Liddle, Wiliam, *Leadership and Culture in Indonesian Politics*, Allenn & Unwin, 1996.

間苧谷栄『現代インドネシア研究－ナショナリズムと文化』勁草書房、1983年。

見市建「ポスト・アブドゥルラフマン・ワヒド時代への継続と変化：第30回ナフダトゥル・ウラマー全国大会（東ジャワ・クディリ）より」『アジア経済』41-5、2000年5月、85-93ページ。

Mohammad Natsir, "The Danger of Secularism," 1957, in Herbert Feith and Lance Castles(eds.), *Indonesian Political Thinking, 1945 - 1965*, Cornell University Press, 1970, pp. 215-219.

Muhammad AS Hikam, *Demokrasi dan Civil Society,* LP3ES, 1996.

Nahdlatul Ulama, *Keputusan Muktamar NU XXVII,* Surabaya, 1984.

———, "NU dan Pemberdayaan Masyarakat Sipil," *Materi Bahts Al-Masail al-Maudhu'iyyah untuk Muktamar XXX NU*, Kediri, 1999, pp. 33-42.

中村光男「インドネシアにおける新中間層の形成とイスラームの主流化」、萩原宜之編『講座現代アジア3　民主化と経済発展』東京大学出版会、1994年、271-306ページ。

中村廣治郎『イスラームと近代』岩波書店、1997年。

Nurcholish Madjid, "Pegantar: Masyarakat Madani dan Investasi Demokrasi: Tantangan dan Kemungkinan," in Ahmad Baso, *Civil Society versus Masyarakat Madani*, Pustaka Hidayah, 1999, pp. 17-34.

———, "The Potential Islamic Doctrinal Resources for the Establishment and Appreciation of the Concept of Modern Civil Society", paper presented for International Conference on "Islam and Civil Society, Messages from Southeast Asia," Ito, Japan, November 5-6, 1999.

Partai Keadilan, *Sekilas Partai Keadilan*, 1998.

Ramage, Dougals E., *Politics in Indonesia: Democracy,*

Islam and the Ideology of Tolerance, Routledge, 1995.

白石隆『新版インドネシア』NTT 出版、1996 年。

Syafi'i Anwar, M., *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia; Sebuah Kajian Politik Tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*, Paramadina, 1995.

Tarner, Richard and Kenneth Young et al., *The Politics of Middle Class Indonesia*, Centre of Southeast Asian Sutudies, Monash University, 1990.

———, *Politic Kelas Menengah Indonesia*, LP3ES, 1993.

土屋健治『インドネシア民族主義研究』創文社、1982 年。

———「インドネシアにおけるナショナリズムの現在」『年報政治学』1994 年、117−136 ページ。

土佐弘之「インドネシア権威主義体制と学生運動：政治体制と社会運動との相互作用過程に焦点をあてて」『東南アジア研究』27−1、1989 年、71−108 ページ。

van Bruinessen, Martin, "Tradition for Future: The Reconstruction of Traditionalist Discourse within NU" in Greg Barton & Greg Fealy (eds.), *Nahdlatul Ulama, Traditional Islam and Modernity in Indonesia*, Monash Asia Institute, 1996.

Zifirdaus Adnan, "Islamic Religion: Yes, Islamic (Political) Ideology: No! Islam and the State in Indonesia," in Arif Budiman(ed.), *State and Civil Society in Indonesia*, Clayton: Monash University, 1990, pp. 441−477.

Two Streams of Islamic Civil Society Theories in Indonesia

Ken MIICHI *

Abstract

This thesis tries to understand current Islamic politics and their ideology in Indonesia by analyzing "Islamic civil society" discourse. In order to understand Islamic politics, the author divided Indonesian Islamic political forces into two based on their ideologies, namely "Islamism" and nationalism. Islamism seeks the expansion and realization of Islam, and considers the "Islamic state" which enforces Islamic law as the ideal model. In contrast, nationalism in Indonesia idealizes a pluralistic and integrative "nation-state Indonesia." Mohammad Natsir as the Islamist and Soekarno as the nationalist in the 1940s and 1950s represented the two ideologies.

Under Soeharto's New Order, Islamists had to compromise with the official nationalism enforced by the state. The state however used Islamism in order to control Islamic social forces. Nahdlatul Ulama (Awakening of Islamic Scholars, NU), which always stood between the Islamists and the secular nationalists, employed nationalism as its political ideology in the 1980s. The author considers NU to be the group of "nationalistic Muslims." The division of the two ideologies was not always solid, and they often penetrated each other.

Islamism was continually eroded by the official nationalism under the Soeharto regime. There were some Islamic theologians like Nurchorish Madjid who compromised with nationalism and denied an "Islamic State" ("Negara Islam") and sought a pluralistic Indonesia. Although most of the Islamists gave up the idea of establishing an "Islamic state," many "fished" the new term "Islamic society" ("masyarakat Islam") which promoted everything which could give Indonesia the flavor of an Islamic country.

Then in the later half of the 1990s, they found a useful and "fashionable" term, "civil society" ("masyarakat madani"). They considered Madinah (Medina) society under the prophet Muhammad as the ideal city-state (society). Nurchorish Madjid extracted some

* Graduate Student, Graduate School of International Cooperation Studies, Kobe University.
Research Fellow of the Japan Society for the Promotion of Science.

pluralistic and democratic values from the constitution of Madinah and argued for the realization of these values in Indonesia. The Justice Party (Partai Keadilan) claimed to realize "masyarakat madani" too in the campaign for the 1999 election, but used the term very differently. Unlike Nurchorish Madjid, the Justice Party idealized the state which enforces Islamic law and called the head of state a caliph. It is important to note that "masyarakat madani" is "fashionable" only for the emerging pious Muslim middle class. Therefore mass-based parties like the Moon and Star Party ("Partai Bulan Bintang") did not use the term, although they also represented the Islamists. The civil society discourse revealed not only ideological cleavage but also emerging class cleavage in Indonesian Islamic politics.

The "nationalistic Muslims" of Nahdlatul Ulama (NU) and their political party, the National Awakening Party, used the term civil society but in a very different way. They have never used the term "masyarakat madani" but "civil society" or "masyarakat sipil." NU does not seek the Islamic origin of their civil society, and criticizes the "masyarakat madani" as too Islamic and urban-centered. Moreover, NU, with the rural population as its base, uniquely includes rural society as a part of civil society. NU pursues the unity of "nation-state Indonesia" rather than the unity of the "Islamic community" (ummah). Contrary to the Islamists, NU distinguishes society from state. The former NU chairman Abdurrahman Wahid considered social associations as a "buffer zone" against the power of the state and the capital. This idea is similar to the concept of civil society generated in Eastern Europe rather than being an Islamic one. As shown in the civil society discourse, NU runs the middle path between the Islamists and the secular nationalists which made Abdurrahman Wahid elected as the fourth president of Indonesia. The author concludes that although the "Islamic civil society" discourse resembles the argument between Soekarno and Natsir in the 1940s, Indonesian Islam experienced fundamental change in its organizational and political shape.